



ВИВОРІТ РАЦІОНАЛЬНОСТІ АБО ВИТОКИ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ БЕЗУМНОСТІ

1. Пам'ять і забуття

«І аж ніяк не позбавлене ймовірності те, що коли ми звернемося до тисячолітньої історії людства, то з'ясується, що точка зору, згідно з якою все зберігається, правильніша за точку зору газетяра, згідно з якою все приречене на забуття».

Марсель Пруст

Початок нової європейської свідомості, що прийшла на зміну середньовіччю, позначений появою постатей двох великих безумців — Гамлета і Дон Кіхота. На фоні створення нових засад раціональності, сучасного наукового мислення, що передувало технологічним досягненням ХІХ—ХХ ст., виникає надрид свідомості, який також можна вважати невід'ємним від сучасної цивілізації.

Можна вести розмову про різні форми раціональності, та хоч би якими вони були, все ж мають також зворотний бік, природа якого примушує замислюватись над головними питаннями існування людства. Врешті-решт, просування людства шляхом прогресу без врахування цієї зворотності виводить його до тотального безумства, що містить у собі небезпеку всезагальної катастрофи. Головний парадокс європейської свідомості полягає в тому, що існування світу ідеалів та вищих цінностей внутрішньо не пов'язане з дійсним світом людини, яка корис-

тується тут суто прагматичними цінностями та намірами. Тому, коли з'являється постать типу Дон Кіхота, вона викликає зневажливе ставлення з боку практично орієнтованого мислення. Мова йде про розщеплену свідомість, більш складну психічну організацію людини, аніж це було доти.

Але шлях до виходу з цього парадоксу полягає у визнанні тієї обставини, що дійсний життєвий світ людини, хоч би яким він видавався прагматичним, ґрунтується в кінцевому підсумку на несвідомо закладених в поведінку та мислення архетипах, що знаходяться в просторі забуття. Тому намацуваний за Нових часів шлях у безодню несвідомого стає провідним для європейської свідомості і конституює її в наші часи. Викриваючи міфологічні шари творчості М. Достоевського, В. Топоров зазначав, що для проникнення у вищу сутність світу потрібна повнота життя, образ якої людині, охопленій відчаєм, з'явлений через спогад, пам'ять, які протистоять темній та зашкарублій стихії забуття. Життя та пам'ять становлять вищу цінність як для Достоевського, так і для міфологічної свідомості¹.

Колективне несвідоме, за К. Юнгом, має не індивідуальну, а всезагальну структуру. Воно ґрунтується на архетипах — первинних загальних образах, що зафіксовано в міфах, казках. Всі міфологізовані природні процеси, такі як літо, зима, дощ, «не так алегорії самих природних процесів, як символічні вирази внутрішньої і неусвідомлюваної драми душі»².

Свідомість починає відкидати *тінь*, формуються структури несвідомого, які суттєво впливають на реальну поведінку та мислення в умовах послаблення соціально-нормативних та культурових схем стримування. Соціально дозволені форми колективної безумності у вигляді діонісійських оргій або середньовічних карнавалів для складно побудованого Я видаються чимось штучним, бо безумність воно відчуває насамперед у самому собі.

Гамлетівські колізії розгортаються на фоні карнавального, недостеменного буття Клавдієвого двору і нестійкої організації світу Данської держави. Життя і нежиття пов'язані з космологічно-етичним виміром буття, в якому смерті взагалі немає як такої, а існує лише як злочин. Злочин порушує гармонію Всесвіту, і світ занурюється у морок, хаос. Злочинець посідає трон, справжній володар відходить у тінь, сам робиться тінню, привидом. Злочин порушує зв'язок часу, а функція героя в тому,

¹ Топоров В. Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаическим схемами мифологического мышления: Преступление и наказание // Structure of texts and semiotic of culture. — 1973. — С. 262.

² Юнг К. Об архетипах бессознательного // Вопросы философии. — 1988. — № 1. — С. 134—135.

щоб знову поєднати відламки часу. Привид Гамлета-батька — то і є безумність Гамлета-сина, але насправді безумністю отруєний світ. Вирішальний поєдинок Гамлета і Лаерта — зіткнення безумності світу і несамовитої волі героя.

Світ може існувати навіть на чолі із злочинцем, якщо злочинні засади його буття занурити у забуття, у непам'ять (Гамлета вперто вмовляють забути минуле, чого вже нібито нема в цьому світі). Забуття є те, що знаходиться за буттям, виключене із сфери його існування, але забуте все одно існує як онтологічна засада буття і, коли у світі з'являється розколина, забуте впливає на поверхню. Таким чином, наявність пам'яті є причиною «безумності» Гамлета, тоді як брак пам'яті є причиною безумності світу.

Дон Кіхот теж просякнутий пам'яттю, він пам'ятає взагалі те, що не існувало ніколи, а є лише витвором фантазії. Але ця пам'ять є онтологічною засадою його власного існування. Дійсна, практична свідомість не в змозі пам'ятати неіснуюче, вона взагалі не відчуває потреби в тому, щоб пам'ятати будь-що таке, що не відноситься до безпосереднього життєвого існування. Ціннісно-сміслова структура прагматичної свідомості відкидає все те, що не вважається суттєвим для життєвого існування. Тобто вона теж занурює в забуття власні онтологічні засади, що неможливо для лицаря Сумного Образу.

Існування пам'яті становить головну засаду історичного виміру буття. Відчуття часу з'являється, коли пам'ять намагається зберегти все і в усьому вбачає своєрідну значущість, цінність. Але для цього час повинен зробитись провідною конституентою свідомості.

Функціонування соціальної пам'яті пов'язане з мовленням, здатністю створювати тексти, що фіксують події і повідомлення. Як зазначає А. Леруа-Гуран: «Пам'ять створює індивідуальність, запис програм особистісних станів повністю залежить від появи мовлення, яке забезпечує кожному етнічній збереження і передавання»³. Тобто сукупність знань колективу є фундаментальною засадою її єдності і зрозуміло, що передавання цього інтелектуального капіталу є необхідною умовою існування суспільства. Саме звільнення слова від повсякденних функцій обслуговування життя вміщує пам'ять людини поза нею самою, в суспільному організмі. Усна передача суспільно-цінної інформації згодом доповнюється писемною. Але писемність фіксує не те, що людина виробляє в повсякденному житті, а те, що становить кістяк суспільства.

³ *Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. — Vol. II, La memoire et les rythmes. — Paris, 1965. — P. 22.*

Накопичення змісту соціальної пам'яті само по собі ще не здатне переорієнтувати свідомість у часових вимірах, вона залишається побудованою на просторових принципах, коли зв'язки між подіями фіксуються на асоціативних або іншого типу зовнішніх засадах, тобто на принципах *метонімії*. Так було побудоване середньовічне мистецтво мнемоніки як допоміжної галузі для вивчення логіки⁴. В XVII ст. мистецтво пам'яті трансформується від засобу запам'ятовування енциклопедичних знань, своєрідної рефлексії світу в пам'яті, до засобу дослідження світу, методу відкриття нового знання. Сам термін «метод» був популяризований П'єром Рамусом і застосовувався в лулізмі та кабалістиці у зв'язку з мистецтвом пам'яті. Дж. Бруно почав використовувати слово «метод» як «засіб мислення».

У 1632 р. члени приватної академії в Парижі зібрались для з'ясування того, що є «метод», почавши з методу кабалістики та методу Раймонда Лулія, заснованого на божественних атрибутах, і до методу звичайної філософії. Їхній звіт вийшов під назвою «Про метод» за 5 років до появи «Міркування про метод» Декарта. Фр. Бекон добре був обізнаний з мистецтвом мнемоніки і використовував його, називаючи одним з мистецтв або наук, які потрібно реформувати («*Advancement of Learning*»). Він визначав це мистецтво як засноване на «*preparations*» та «*emblems*». Р. Декарт в «*Cogitatus privates*» зазначав, що найкраще мистецтво пам'яті — це розуміння причин речей, через відтворення в мозку речі, причина якої зрозуміла. Така реформа пам'яті була ближчою до окультних принципів, аніж у Бекона, бо зведення речі до її уявної причини, організуючого образу речі, було раціоналізацією окультної теорії пам'яті, згідно з якою будь-які образи можуть бути знайдені через простіші. Нарешті для Лейбніца мнемоніка забезпечує процеси аргументації, тоді як методологія надає ці форми, а логіка є застосуванням цього до певних форм. Мнемоніка приєднує образ чуттєвої речі до речі, яка запам'ятовується. Цей образ Лейбніц називає «*nota*». Чуттєва «*nota*» має бути пов'язаною з тим, що запам'ятовується, або схожістю, або несхожістю, або якимось інакше.

Але пошуки раціональних форм осягнення пам'яті і введення їх в контекст методологічної рефлексії науки Нових часів не порушувало загального стереотипу розуміння пам'яті як просторової системи, побудованої взагалі на метонімічних принципах. Часова модель пам'яті вимагає інших схем упорядкування, аніж асоціативний або за суміжністю. Можна, мабуть,

⁴ *Yates Fr. A. The Art of Memory.* — London, 1966. — P. 369—380.

стверджувати, що загальними принципами побудови такої системи є, по-перше, метафора як особливий засіб зв'язку образів речей, а по-друге, схеми зв'язку свідомого і несвідомого. Зрозуміло, що тут вимальовуються інші знакові співвідношення, аніж ті, що ми бачимо в мнемоніці.

Згідно з фрейдистською традицією уявлень про функції знакових систем у психічному житті, несвідоме залишає сліди. Як вважає Ж. Лакан, в основі концепції Фрейда покладена теорія мови⁵. Неврози, помилки, сни, вільні асоціації — це виявлення бажань, витіснених у підсвідоме. Уявлення, що їх заміщує, — це симптом, в якому поруч з викривленням є також залишок схожості з первинною ідеєю, яка витіснена. Таким чином, неврози, сни, помилки — своєрідні знаки, що заміщують витіснені переживання (конфлікт мотивів), а також репрезентують їх у свідомості та поведінці. Тлумачення сновидінь побудоване на схемах вироблення прихованого змісту і його трансформації в образи явного змісту (підсвідоме внутрішнє мовлення і його словесна репрезентація). Типи перетворень прихованих думок у наявний зміст можливі як конденсація (поєднання різних прихованих думок в образ), зміщення (репрезентація значущих думок через другорядні деталі, деконтекстуалізація елементів прихованого змісту) тощо. Завдання інтерпретації полягає в деконденсації та реконституалізації елементів за допомогою методу аналізу вільних асоціацій. Ж. Лакан вважає, що конденсація і зміщення у Фрейда відповідають метафоричним та метонімічним операціям, які, за Якобсоном, покладені в основу будь-якого комунікативного процесу. Згідно з Н. Хомським, у мовній діяльності відбувається претворення глибинних структур у поверхові, що має аналогію у перетворенні прихованих думок у піктографічні тексти сновидінь.

«Несвідоме» — це частина психіки, що недоступна усвідомленню інакше як в артикульованій формі. Воно вміщує пригнічені матеріали — приховані імпульси, заборонені спогади тощо. Воно існує згідно з аналогією з суб'єктивною асиміляцією культурових заборон. Воно багаторазово звертається до мнемонічних слідів, але її комунікація з підсвідомим (сховище культурових норм і заборон, що вміщує дані, здатні зробитись свідомими, тобто відтворюватись у пам'яті) ретельно контролювана. Несвідоме формується як процеси первинного ряду, підсвідоме — вторинного. Якщо підсвідоме зберігає спогади та образи, які кожен індивід накопичує протягом життя, то не-

⁵ Цапкин В. И. Семиотический подход к проблеме бессознательного // Бессознательное. — Т. 4. — 1985. — С. 265—276.

свідоме, навпаки, завжди залишається пустим, позбавленим образного змісту, воно є інструментом з єдиним призначенням — воно підкоряє структурним законам нерозчленовані елементи, що приходять ззовні (наміри, емоції, уявлення, спогади). Можна вважати, що підсвідоме — це індивідуальний словник, у якому кожен записує лексику історії власної індивідуальності, і що несвідоме, яке організує цей словник згідно із своїми законами, надає йому значення і робить його мовою, що зрозуміла нам та іншим⁶.

Повертаючись до проблеми пам'яті, звернемося до уявлення, сформульованого М. Моїсєєвим: «Генеза пам'яті, її вдосконалення, виникнення її нових форм є важливими умовами світового еволюційного процесу. І розвиток структур, здатних вносити елементи цілеспрямованості в еволюційний процес, не можна розглядати поза контекстом розвитку пам'яті»⁷. Механізми розумової та інших видів людської активності побудовані на структурах пам'яті, але в цьому випадку слід з'ясувати, яку функцію отримує зворотна сторона пам'яті — *забуття*. Людина спроможна забувати або витіснявати в підсвідомість великі шари свого життєвого досвіду. Аналогічні процеси відбуваються у формах колективної свідомості, коли досвід, накопичений протягом століть, нові покоління витісняють у колективне підсвідоме.

Можна стверджувати, що такі процеси є саме необхідною часткою еволюції людства, бо для збереження цілеспрямованості свого буття потрібно відкидати те, що вважається несуттєвим згідно з певною системою ціннісних орієнтирів. Установка на формування цілеспрямованості людського життя надає йому певного часового виміру, але часові тут надається суто лінійна форма — від минулого до майбутнього. Теперішнє створює форму актуальної людської діяльності, навколо якої побудовані і форми пам'яті та форми часу.

2. Трансформації суб'єкта пізнання

Суб'єктом пізнання традиційно визнають творчу людину, що здійснює свої пошукові потенції в деякій предметній галузі. Але розуміння, що пізнання не є просто процес розумової активності окремих індивідів, а є також чимось колективним або загальнолюдським, родовим, підводило до думки, що людина лише частковий елемент тієї сили, що пізнає («світовий дух» або «матерія»). Два полюси в розумінні питання суб'єкта пізнан-

⁶ Леви-Стросс К. Структурная антропология. — М., 1983. — С. 181.

⁷ Моїсєєв Н. Н. Человек во Вселенной и на Земле // Вопросы философии. — 1990. — № 6. — С. 36.

ня — психологічний та абстрактний — це справді крайнощі, які відбивають різні моменти в пізнавальних процесах, взятих як окрема реальність.

Звичне розуміння суб'єкта співвідносить його з об'єктом пізнання. Це має ґрунт у діяльнісних уявленнях про пізнавальні процеси. Але якщо розглядати останні в контексті культури, зрозуміло, що такі уявлення видаються досить обмеженими. Вони мають доповнюватись комунікативними, соціальними, історичними та іншими вимірами, що характеризують процеси культурового рангу. У сфері культури поняття суб'єкта трансформується і наближене до поняття авторства. Відносно природи останнього існує цілий ряд концепцій, що так або інакше виходять із розуміння творчої сутності людини. Нема потреби зупинятися на цих уявленнях, але доречно висвітлити деякі моменти поняття авторства, що нас цікавлять під кутом зору сучасної європейської ментальності.

На думку німецького філософа Е. Юнгера, автор перебуває в безпосередньому і лише одному йому властивому відношенні до найвищого Автора Всесвіту. На цьому заснована його теологія, що самому авторові невідома. Витвори суть більш або менш вдалі прекади, котрі роблять це невідоме надбанням видимого світу⁸. Деякою мірою це розуміння відбиває відомі ще з античних часів уявлення про творчість як процес одкровення з боку вищих сил розуму та інтелекту. Така позиція робить автора незалежним від можливих впливів з боку соціальних, політичних, економічних, нормативно-культурових та інших чинників. Він відповідає за свою творчість лише перед самим собою та перед вищим Автором. Справжня творчість можлива лише в умовах свободи. Лише сам автор встановлює міру своєї відповідальності перед собою та перед будь-якими чинниками зовні. Оскільки суб'єкт пізнання є автором, він стає самостійною і визначальною ланкою творчого процесу.

Справді, якщо розуміння пізнання як процесу потребує уявлення про суб'єкта зі сталими пізнавальними якостями, то пізнання як реальність визначає людину як щось вторинне, несуттєве: «Не ми думаємо, а в нас думає». Ситуація деякою мірою аналогічна тій, що виникає у сфері мовного спілкування. Хто є насправді суб'єктом висловлювань, що ми їх чуємо в мас-медіа? Чи завжди можна цілком точно визначити, що автором деяких речень є людина, яка вважається автором? Але навіть коли людина створює тексти і видає їх під своїм ім'ям, чи не маємо в них багато думок та висловлювань, цитованих

⁸ Юнгер Э. Из русского дневника // Иностранная литература. — 1991. — № 11. — С. 226.

або згадуваних, які цьому авторові не належать? А щодо власних думок автора, чи можна з певністю стверджувати, що він сам є власним суб'єктом цих думок, тобто цілком володіє процесом свого мислення і не підкорений іншим, свідомим або несвідомим впливам?

Питання полягає в тому, яким чином ми надаємо сенс речам? Згідно з К. Юнгом, формами надавання сенсу послугують історично виникаючі категорії, що сягають глибокої давнини і якими користуються несвідомо. Надаючи сенс, ми користуємось мовними матрицями, породженими первинними образами. Філософ вважає, що нема жодної суттєвої ідеї або погляду без цих праобразів (архетипів), які виникали ще тоді, коли свідомість лише сприймала, але не міркувала. Думка була об'єктом внутрішнього сприйняття, вона не думалась, але виявлялась⁹.

Оскільки суб'єкт підсвідомого повністю організований через мову і разом з мовою функціонує як агент пригнічення і засіб структурування несвідомого, суб'єктивність можна зрозуміти лише через операції позначення. Більше того, оскільки всі позначені формації виробляються через співробітництво первинних та вторинних процесів, сигніфікація також незрозуміла окремо від суб'єктивності¹⁰.

Будь-які колективні уявлення існують у вигляді мовної моделі світу. Індивід може прилучатися до неї, але його власна свідомість є цілісним феноменом і тут можуть бути інтегровані різні системи мов. Взаємодія цих рівнів побудови свідомості є істотною для інтелектуальних процесів у суспільстві. Для того, щоб читати, писати, говорити, тобто спілкуватись, людині потрібно включитися в систему норм та цінностей певної мовної системи, а з іншого боку, деякою мірою відійти від власної цілісної свідомості. Складність полягає в неспівмірності структур свідомості колективної (абстрактно зафіксованої в мовних системах) і свідомості індивідуума (живої психо-розумової діяльності). Для подолання такої неспівмірності можна звернутися до поняття *семіотичного суб'єкта* як особливого механізму узгодження структур колективної та індивідуальної свідомості.

Розглядаючи питання «суб'єктивності» в мові, Е. Бенвеніст звернув увагу, що саме в мові і завдяки мові людина конститує себе як суб'єкт, бо тільки мова надає реальність, власну реальність поняттю «Его» — «мое Я». Суб'єктивність, про яку тут ідеться, — це здатність того, хто говорить, уявляти себе як

⁹ Юнг К. Г. Об архетипах бессознательного // Вопросы философии. — 1988. — № 1. — С. 146—147.

¹⁰ Silverman K. The Subject of Semiotics. — N.Y., 1983. — P.85.

суб'єкт. Вона визначена не відчуттям самого себе, яке є у будь-якої людини, а психічною єдністю, яка є трансцендентною щодо сукупності отриманого досвіду і забезпечує єдність свідомості. Така «суб'єктивність» є виявленням у людині фундаментальної властивості мови — той є «Его», хто говорить «Его». Мова стає можливою лише тому, що кожен, хто говорить, уявляє себе в якості суб'єкта, вказує на себе як на Я у своєму мовленні. В силу цього Я конститує інше обличчя, яке, зовнішнє до мого Я, стає моїм відлунням, якому я говорю Ти і яке мені говорить Ти. Полярність осіб — у цьому полягає в мові головна умова, щодо якої процес комунікації є лише прагматичним наслідком¹¹.

Семіотичний суб'єкт — той, хто розказує, той, хто знає — презентує собою деякого загального, мовного або іншого абстрактного колективного суб'єкта. Його можна реконструювати з певного кола текстів. Але ця абстракція, задана культурою, є результатом еволюції механізмів взаємодії колективної свідомості та індивідуальної. Водночас поняття загального суб'єкта пізнання — результат філософської рефлексії над процесами пізнання. Семіотичний суб'єкт має статус культурової реальності, відбиває активність власне культури, її домінування над індивідуальною свідомістю.

Колективні форми суб'єктивності певною мірою складають особливий план цілісності і включені в побудову свідомості індивідуума особливим чином. Якщо індивід є носієм дійсних відношень і включений у реальність через конкретні предмети, дії, висловлювання, то семіотичний суб'єкт конститує сферу відношень можливого, світ можливостей.

Ще Арістотель проводив дистинкцію між позицією поета і вченого: завдання поета — говорити не про те, що було, а про те, що могло бути... Історик і поет відрізняються тим, що один говорить про те, що було, а другий про те, що могло бути¹². Суб'єкт пізнання і суб'єкт уявлення відрізняються згідно з характером тієї реальності, в якій вони перебувають і яка для них є найбільш дійсною. Те або інше є лише елементами реальності, що по-різному засвоюються людиною. Тому їхні позиції можуть зближуватись або розходитись у залежності від певної епістемічної ситуації.

Реконструкція семіотичного суб'єкта з певного корпусу текстів має значні труднощі в тому сенсі, що вона завжди деякою мірою є умовною і відбиває наше власне уявлення про можливу його організацію. Як зауважив Р. Барт, завдання по-

¹¹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. — М., 1974. — С. 294.

¹² Аристотель. Поетика. — а36—b18.

лягає не в тому, щоб відкрити мотиви того, хто розказує, або зрозуміти ефект, який діє на читача, а в тому, щоб описати код, яким і читач й оповідач позначені протягом усього процесу розповіді¹³. Виявлення такого коду є певною гарантією проти нав'язування власних схем розуміння з боку дослідника.

В семіотичних процесах літературного рівня часто-густо виникають ситуації, коли справжній автор ховає себе за певною вигаданою постаттю (Осіан, Клара Гасуль та інші). Вигаданий автор може мати власну біографію-легенду. На зіткненні планів вигаданого та реального авторства будувалися ігрові моделі поетів-символістів. Поет не вважає за можливе говорити від власної особи, бо він входить в особливий символічний ряд, де виконує функції особливого суб'єкта, цілі або цінності якого можуть відрізнитись од тих, якими він насправді керується у власному житті. З іншого боку, письменник іноді вважає можливим зробити власне життя або окремі факти біографії літературною подією (Набоков та ін.).

Такі ситуації можливі взагалі в функціонуванні механізмів колективної свідомості, коли важливим вважається не сам індивід, а його функція в деякій цілісній системі. Тобто важливим є його можливий статус, який деякою мірою переходить і в реальний. Лжедмитрій стає царем московським завдяки стійкому уявленню колективної свідомості, що він є справді сином царя. Пугачов підіймає повстання, підтримуючи в народі уявлення, що він є насправді царем Петром III. Більш складні ситуації виникають, коли та сама особа має подвійне буття в дійсному та символічному вимірах (Сталін як особистість і Сталін як символ). У колективній свідомості значення має не сама реальна дійсність, а засіб її символічного виявлення.

В пізнанні, як здається, справа виглядає дещо інакше. Вчений не приховує своє авторство, а навпаки — захищає його. Тут сфера суб'єктивності побудована таким чином, що кожний вчений взагалі є часткою колективного суб'єкта пізнання. Коли ж він намагається стверджувати свою особистість, це сприймається як окрема думка, пов'язана з випадковим його статусом у системі суб'єктивності. Але така фігура універсального суб'єкта також має семіотичну природу, що не завжди усвідомлюється. Кінцевим автором будь-яких наукових текстів вважається деякий трансцендентний розум — форма колективної суб'єктивності, побудована на засадах раціональності та логічно послідовного дискурсу. Парадокс полягає в тому, що хоча будь-який вчений з пересторогою ставиться до понять,

¹³ Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. — М., 1987. — С. 410.

що виводять за межі наукового досвіду, і все ж таки він використовує їх у методологічно-регулятивному сенсі.

Наукова свідомість у сциентистському баченні виглядає як система колективної свідомості і передбачає безособистісне авторство. Це нагадує семіотичні системи фольклорного або міфологічного гатунку, зрозуміло, з боку їх організації, а не уявлень про дійсність. Особлива форма приховування особистості в науковому світі пов'язана з введенням в науковий дискурс схем авторитетного мислення, цитування і посилань на відомих науковців. За допомогою цитування вчений має змогу нарощувати вірогідність власної думки і включати власні висловлювання в контекст колективного розуму, тобто в деякий інтертекст. З міфологемним дискурсом науковий споріднений також тим, що тут іноді вважається достатнім повторювати деякі визначені положення або робити переказ чужих праць. Насправді маємо форму не пізнання, а скоріше перекладу інтертекстуального масиву наукових висловлювань у більш індивідуалізовану мову.

Статус семіотичного суб'єкта в цій сфері полягає в тому, що будь-який дослідник включений у різні системи семіозису — мовні, культурові, дійові, в кожній з яких маємо власні механізми побудови суб'єктивності. Тому тут ми також маємо справу зі світом можливої, вторинної свідомості, що надбудована над безпосередньо-практичною і взаємодіє з безособистісними логіко-гносеологічними структурами.

Семіотичний суб'єкт є структурою, що опосередковує реальну людину і текст. Різниця між реальним суб'єктом і умовним автором виникає завжди, коли сформована більш або менш стала система колективної свідомості. Тоді немає великого значення, чи жив насправді Ісус Христос, бо він існує як автор висловлювань у текстах Євангелія і зафіксований у цьому статусі у свідомості християн. З одного боку, уявний читач — це також елемент тексту, але з іншого боку, комунікації. Його відношення до реального читача аналогічне відношенню уявного автора і дійсного.

Таким чином, з точки зору текстової побудови реальності можна вважати, що дійсний світ побудований як сукупність можливих світів, де кожний з них відносно іншого є лише одним із можливих, але не є дійсним. Під цим кутом зору наукове знання не є знанням про реальну дійсність, а тільки про можливу її побудову. Претензії знання на об'єктивну істину передбачають ототожнення знання та дійсності, що цілком в дусі міфопоетичної свідомості. Насправді знання — це така організація можливого, що стверджує себе дійсною на рівні

сутності. Світ знання створює власний механізм побудови семіотичного суб'єкта, з позицій якого висловлюються повідомлення про світ.

3. Онтологічний статус пізнання

Пізнання належить до суттєвих властивостей людини і можливість пізнавати світ є чи не найбільшою таємницею людства. Деякі пізнавальні функції притаманні тваринному або рослинному світам, але тільки людина здатна розвинути пізнання на власних засадах. Досягнення останніх століть обумовили стійкість методологічної віри в нескінченність процесу пізнання, що корегує з загальною ідеєю нескінченності технологічного прогресу. Сучасність ставить питання про необхідність обмеження людського вторгнення в реальність, а таким чином — і проблему меж пізнання. На порозі третього тисячоліття пізнання більшою мірою викриває свою етичну природу, аніж це було доти. Це потребує глибокої філософсько-методологічної рефлексії щодо цих питань.

Спробуємо розібратись у тому, які концептуальні схеми тут можуть бути задіяні за допомогою семіотичного аналізу такої, здавалося б, далекої від цих проблем сюжетної конструкції, яка може бути виявлена у відомій байці Лафонтена «Вовк та ягня»¹⁴.

Тут маємо складну схему опозицій, що виникають у ситуації зіткнення Природи й Культури, а з іншого боку — у ствердженні особливого типу моралі: «У сильного винен слабкий».

Дискурс виникає на межі дикого лісу і домашнього, тобто окультурованого, світу. Межею послуговує «струмок». Вовк (дика природа) відчуває необхідність у виправдовуванні власних агресивних дій. Він свідомий щодо певної моральної організації світу, але його справжня інтенція радикально заперечує таку побудову реальності і його звинувачення спрямовані на реалізацію цієї мети тільки засобами логіки морального світу.

Ягня досить коректно відповідає на свій захист з позицій культивованих цінностей, певного знання про належний устрій світу, тобто він відстоює послідовну моральну логіку. Метою суперечки повинно бути досягнення справжнього знання про побудову світу, тобто Істина. Хто справді володіє істиною: Вовк чи Ягня?

Знання Вовка деструктивно-активне і фактично спрямоване на посилення Природи: «Я хочу їсти». Ягня має позицію пасивно-позитивну, але досить логічну. Логіка є засобом само-

¹⁴ *Marin L.* La raison du plus fort est toujours la meilleure // *Exigences et perspectives.* — 1985. — II. — P. 725—747.

організації культури. Теза «Хочу їсти» ставить суб'єкта поза межами Культури.

Пізнання полягає в тому, щоб, перетинаючи межу Природи і Культури в обидвох напрямках, досягти Істини. Але в цьому випадку дію Пізнання зруйновано дією голого інтересу. Взаємодія позицій у вигляді дискурсивної зв'язності відсутня, бо обидва типи аргументації не перехреснюються, тому нема і загального руху до Істини.

Етична концепція Вовка досить поширена, вона полягає в тому, щоб, користуючись правом Сили, діяти у сфері Культури за законами Природи. Вовк знаходиться не в Лісі, а біля Струмка, в просторі Культури, і тому намагається використовувати існуючі тут норми та цінності. Але коли це не виходить, він діє згідно з законом Природи. Ідеологія і практика тоталітарного суспільства є наочним прикладом цієї концепції моралі. Пізнання можна визначити як особливу сферу реальності, що відмежовує (а також поєднує) Природу та Культуру. Це сфера боротьби Природи й Культури. Якщо буття Природи в його іманентній сутності може бути окреслене як невідоме, незрозуміле, то буття Культури засноване на пізнаному, відомому. Природа та Культура — це дві сторони однієї реальності, реальності Пізнання. Те, що ми називаємо прогресом пізнання, є також рух і в напрямі до невідомого, до незнання, поширення сфери незрозумілого. Рух до нескінченності є, як відомо, також і рух до нуля, до ніщо.

Якщо ми окреслюємо реальність Пізнання як межу Природи та Культури, то цим визначаємо його сутність. Справді, перебування у сфері Культури обумовлене тим, що ми вже знаємо. Все, що ми тут зустрічаємо, має сенс, зрозуміло. Буття в Природі може бути окреслене як незнання, бо тут ми поза межами людського пізнання, ми лише існуємо у світі, розчинені в ньому. Лише коли ми перетинаємо межу Природи та Культури, то входимо в реальність Пізнання. Знання генероване цим постійним процесом входження в невідоме та вихід з нього. Ідея первісного гріха людини полягає в тому, що вона виходить із світу свого природного буття і має створювати власний світ тяжкою працею. Пізнання і є спосіб створення світу. З самого початку це етична проблема: знання полягає в тому, щоб вміти розпізнати Добро і Зло. Культура фіксує це знання у вигляді норм, законів, цінностей. Природа ж не передбачає такого універсального розподілу на добро і зло, вона живе за власними законами.

В той самий час реальність Пізнання побудована таким чином, що уявлення про добро і зло тут не визначені. Вони

залежать від того, як відбувається вторгнення в Природу, як остання дає відповіді на запитання людини. Створюючи власний світ на засадах технологій, людина перетворює Природу, але Культура має інші генетичні витоки, відмінні од тих, що виникають у процесах перетворень. Тому технологічний світ людини деякою мірою протистоїть Культурі, цінностям і нормам, що вироблені тут, а з цього випливає можливість протистояння Пізнання і Культури.

Питання про межі пізнання виникає, коли останнє конституційоване як реальність, бо тільки відносно реальності можливо говорити про її обмеженість. Якщо ми говоримо про пізнання лише як про процес, то ми повинні стверджувати його нескінченність. Процес є дія, або послідовність дій, що залежить лише від суб'єктивної волі або можливостей об'єктивної предметності. В цьому контексті питання про межі не має сенсу. Але якщо Пізнання є особлива реальність, то вона отримує і всі властивості реальності як такої, в тому числі і властивість мати межі, бути організованою в просторовому та часовому вимірі.

Онтологічний статус пізнання був визначений як кордон між Природою і Культурою. З боку Природи межею пізнання є Невідоме, тоді як з боку Культури межею послуговує Віра. Онтологічна двоїстість пізнання створює можливість руху в протилежних напрямках. У світі культури знання набуває сакралізованих рис і за допомогою віри стверджується як справжня реальність, але тоді тут не має сенсу будь-яке епістемологічне обґрунтування. Рух в бік природи створює форми практично-технологічного знання, яке втрачає свій онтологічний статус і обґрунтоване лише епістемологічно.

Рух у протилежному напрямі руйнує реальність пізнання, тобто створюється ситуація, коли онтологія пізнання та його епістемологія відірвані одне від одного. Відновлення цілісності пізнання можливе лише коли цей рух має також і зворотний напрям.

Міф про безмежність пізнання, сприйнятий сучасною наукою як те, що не підлягає сумніву, виникає саме з абсолютизації одностороннього руху і лише в сторону пізнання природи. Тоді межа пізнання, зрозуміло, є межею між відомим та невідомим. Вона може вважатись досить динамічною, бо пересувається кожен раз, коли людині стають приступними нові емпіричні реалії світу або коли вона винаходить нові прилади для вторгнення в невідоме. Цей міф є однією з головних засад сцієнтизму і ґрунтовно був підданий критиці з боку герменевтичної методології.

З позиції своєї «Філософії свободи» Н. Бердяєв зауважує, що фактично наука абстрагується від людського живого досвіду, який значно багатший, аніж емпіричне знання. Первинним є досвід життя, досвід людини. З точки зору науки цей досвід є чимось невизначеним, у кращому разі він дає лише елементи справжнього знання. Наука має можливість будувати власний світ знання незалежно від цього первісного досвіду. Філософ вважає, що дискурсивне логічне знання, навпаки, лише заповнює прогалини знання, але воно не виходить до витоків знання. Ми маємо змогу знати видимий світ, світ явищ, але у світ невидимий ми можемо тільки вірити. Ми обрали цей світ, повірили в нього і тому цей світ став примусовим, бо, повіривши в нього, ми отримали змогу його знати¹⁵. Наша віра в цей світ створює форму знання, примусову форму, але світ невидимих речей існує для нас як результат активності людської природи і тому потрібно зректися віри в цей світ. Кордон між знанням та вірою для Бердяєва є межею між необхідністю та свободою: «Знання має характер примусовий, віра, навпаки, вільний і небезпечний». Обирати інший світ — це ризикувати, людина може зламати шию або виграти цілий світ. Віра не надає ніяких гарантій, бо як можна йти на ризик, якщо результат запрограмований.

Дослідження меж пізнання виводить до проблем морального гатунку. Саме пізнання є вічною моральною проблемою для людства: людина не може не пізнавати, але водночас безмежність пізнання веде до самознищення людини. Якщо сенсом пізнання є покращення рівня комфортності людини, то якою ціною це може бути досягнуто? Чи справді метою пізнання є утилітарні речі? В іншому випадку пізнання самодостатнє і відбувається заради самого себе. Тоді людина стає лише складовою цього самодостатнього процесу.

В трактовці Бердяєва віра протистойть знанню. Таке протиставлення традиційне з часів І. Канта, але чи є воно продуктивним? Звичні уявлення про пізнання як процес вторгнення в невідоме заважають звернути увагу на інший бік справи, тобто на зворотний рух, який можна окреслити як онтологізацію знання. Філософ лише констатує факт вибору людиною власного світу і передбачає можливість змін, якщо вона схоче зважитись на ризик.

Міф про нескінченність пізнання пов'язаний також з не менш стійкою ілюзією про те, що світ є чимось єдиним. Дійсно, якщо ми щось пізнаємо і цей процес нескінченний, то те, що

¹⁵ Бердяєв Н. Философия свободы. — С. 50—51

нам протистоїть як предмет пізнання, видається чимось одним. Сцієнтистська епістемологія потребує віри в єдиний світ, так само як вона потребує віри в «єдність знання».

Насправді, якщо враховувати онтологічний статус пізнання, ми маємо різні світи, що їх пізнає людина, та різні форми знання, побудовані на окремих епістемологічних схемах. Саме з цієї точки зору стає зрозумілою методологічна інтенція Петера Бурке і трансцендентально-прагматична рефлексія К. О. Апеля. Перший вважає необхідним для соціальних наук наступного століття застосування «поліфонічних» методологічних схем, тоді як другий — надає першочергового значення формам методологічної рефлексії, яка здатна дистанціювати епістемологічну позицію дослідника від його онтологічного статусу в певній реальності.

Пізнання отримує власний онтологічний статус з боку Культури. Остання і є власне «поліфонічно» побудована реальність. Світ культури принципово не може бути єдиним, це скоріше множина культурових моделей світу, цілісних, в собі замкнених і завершених. Кожна з них має власну епістемологію, згідно з якою вона побудована, але визначальним чинником тут є не сама епістемологія, а ціннісно-сміслова структура, яка організує модель реальності¹⁶. Епістемічні схеми культури побудовані таким чином, що кожна з них визначає власне уявлення істини, зіставлення яких з іншими неможливе без урахування всієї ціннісно-смісловної побудови. Як зауважує О. Шпенглер, істина взагалі є дещо таке, що не потребує здійснення, вона перебуває у вигляді можливого. Тут має велике значення поняття долі, пов'язане з часовим виміром буття, тоді як каузальність має відношення лише до просторових вимірів¹⁷.

Якщо пізнання однозначно орієнтоване лише в бік невідомого, Природи, воно все одно не може зректися свого культурного статусу і приречене спиратись лише на одну певну модель свідомості, яка традиційно склалася і визначає спектр пізнавальних орієнтацій в напрямі до певної форми невідомого.

Справжній розвиток епістемологічних структур науки майбутнього стає можливим лише за рахунок методологічної рефлексії над зворотним рухом, орієнтованим до відомого, тобто Культури, з її спектром можливих епістемологій, закладених у побудові культурових моделей світу. На порозі III тисячоліття європейська цивілізація створює принципово нові культурові моделі реальності, які непрямими шляхами проникають

¹⁶ Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания. — К., 1988.

¹⁷ Шпенглер О. Пессимизм?// Европейский альманах. — 1991. — М. — С. 94—95.

і в організаційні форми наукової свідомості. Але більш ефективним, на наш погляд, має стати шлях філософсько-методологічної рефлексії над можливими формами цього руху.

Визначальною в цій рефлексії є категорія часу. З філософсько-методологічного кута зору, така орієнтація в змозі трансформувати поняття каузальності в напрямі до визначення методологічного статусу поняття долі. Сцієнтистська методологія орієнтована передусім до просторового розуміння реальності, і час тут присутній лише як один з вимірів (чотирьохвимірна реальність). Чи можна побудувати методологію, яка виходить з певного розуміння часу як головної засади пізнавальних процесів? Якщо це можливо, ми матимемо справді вищий рівень уявлень про реальність Пізнання.

4. Екологія розуму: структури раціо

Система може бути достатньо стійкою і не розпадатись під впливом зовнішніх чинників або внутрішніх дисбалансів, лише коли вона спирається на розвинуті структури комунікації, що спрямовані на отримання зворотної інформації. Якщо ми розглядаємо суспільство як суб'єкт, то будь-які його дії, щоб мати достатній ефект, мають відбуватись за схемою: «два кроки вперед, крок назад». Невпинний поступальний рух уперед — це шлях до саморуйнації системи. Але й регресивна схема: «крок вперед, два кроки назад» також веде до деградації, самознищення системи. Реакція з боку об'єктивної реальності більш або менш може бути пригаснута лише вчинками з боку суб'єкта, але не такими значними, щоб зупинити в цілому прогресивний рух. Наші уявлення про стратегію поведінки системи звично будуються в термінах просторової мови: шлях руху, взаємодія з іншими, експансія системи і т. п. Система демонструє стійкість у просторовому сенсі в структурах управління із зворотним зв'язком. Час тут — лише елемент функціонування системи і провідної ролі не грає. Але можна також уявити ситуацію, коли зв'язок будується саме на часовому вимірі, тобто коли елементи системи розташовані на вісі часу. Час з'являється як провідний чинник у ситуаціях трансформації системи й навпаки — час застигає, коли система перебуває в режимі звичного функціонування. Час, так би мовити, індукований в моменті переходу від одного стану системи до іншого.

Щодо ідеї розвитку в культурологічному аспекті ми маємо дві більш або менш розвинуті схеми. Перша ґрунтується на метафорі рослини: світ — це середовище взаємопов'язаних біосистем, кожний організм росте, живе, гине в цьому середо-

вищі. Фіксоване в багатьох архаїчних культурах уявлення про «світове дерево» є символічною схемою, що відбиває ідею розвитку на власній основі. Змінам підлягають лише зовнішні форми буття — листопад і нове зеленіння, круговерть життя і смерті, невпинний ріст і поступове зв'янення «дерева». Між різними елементами світу, рослинними організмами відсутня комунікація, спілкування відбувається через ціле — середовище. Кожна особа існує сама по собі і тільки зібрані в ціле вони утворюють спільноту («ліс»). Пошукові схеми тут існують лише як заглиблення в себе, пошук нових життєвих джерел з самої землі, за допомогою коріння. Ми бачимо в культурах світу багато суспільств, побудованих за принципами рослинної метафори. Насамперед це архаїчні суспільства Східного типу, або ті, що називають примітивними.

Інша метафора має біологічне походження: світ — це середовище, в якому діють активні живі сили й організми, здатні до руху, самоорганізації, самовідтворення. Особи утворюють спільноту, різні форми кооперативної єдності й активно втручаються у процеси навколишнього середовища. Головним стає принцип «популяційної спільноти», коли різні особи пов'язані між собою родинними, соціальними, комунікативними зв'язками. Суспільство стає динамічним і здатне до пересування, до пошуків більш комфортних умов життя. Провідною суспільною інтенцією стає пошук невідомого. Ідея прогресу має вигляд поширення могутності розуму на нові сфери буття. Такими видаються суспільства Західного типу.

Ми можемо трактувати розвиток як процес трансформації системи з одного якісного стану в інший. Це може бути зроблено шляхом зміни функції системи або взагалі зміною генетичного коду системи. Коли з однієї мови перекладаємо на іншу, ми змінюємо правила побудови смислу в іншій мовній системі, але намагаємось зберегти його тотожність. Аналогічно суспільство оновлюється й утворює нові форми свого існування, але зберігає свою тотожність, головний сенс буття, надбання й цінності цивілізації. Розвиток є перехід, переклад. Класична ідея прогресу побудована на ідеалах раціональності XVIII ст. і ґрунтується на значно спрощених уявленнях про реальність. Ідея нескінченного лінійного прогресу не враховує складних взаємин людини зі світом і схем зворотного зв'язку.

Наслідком безмежної віри в прогрес стає сучасна екологічна криза, реальна можливість самознищення людства, криза духовності тощо. К. Лоренц у своїй проповіді 1961 р. назвав вісім, з його погляду, головних, смертних гріхів людства: скупченість, що веде до підвищеної агресивності й деетизації лю-

дини; руйнація життєвого простору й загроза екологічної катастрофи; страх перед майбутнім, конкуренція, невпинний біг, що не дає людині замислитись; вмирання почуттів людини й заміна їх сурогатами; генетична деградація людини, втрата вроджених схем соціальної поведінки; розрив традиційних зв'язків і перманентна війна поколінь; нарешті — індоктринація, коли вчення стає масовою ідеологією і людство тримається за нього для забезпечення ілюзії єдності, для зрівняння різних осіб, що має наслідком втрату індивідуальності.

Новий зміст ідеї розвитку можливий лише за рахунок радикального перегляду засад відносин людини зі світом. Головною основою тут повинна стати ідея діалогу, комунікації зі світом, а не його перетворення, дії. Останнє було саме серцевиною прогресивного розвитку Західного світу в XIX—XX ст., коли йшло інтенсивне перетворення природи згідно з мірками технологій залізного віку. Нова технологічна революція наприкінці XX ст. пов'язана з розробкою ідеалів інформаційного суспільства.

ВИСНОВКИ

Існування пам'яті становить головну засаду історичного виміру буття. Відчуття часу з'являється, коли пам'ять намагається зберегти все і в усьому вбачає своєрідну значущість, цінність. Але для цього час повинен зробитись провідною конституентою свідомості. Установка на формування цілеспрямованості людського життя надає йому певного часового виміру, але часові тут надається суто лінійна форма — від минулого до прийдешнього. Сучасне створює форму актуальної людської діяльності, навколо якої побудовані і форми пам'яті і форми часу.

Під кутом зору текстової побудови реальності можна вважати, що дійсний світ побудований як сукупність можливих світів, де кожний з них відносно іншого видається лише одним із можливих, але не є дійсним. Під цим кутом зору наукове знання не є знанням про реальну дійсність, а тільки про можливу її побудову. Претензії знання на об'єктивну істину передбачають ототожнення знання та дійсності, що цілком в душі міфопоетичної свідомості. Насправді знання — *це така організація можливого, яка стверджує себе дійсною на рівні сутності*. Світ знання створює власний механізм побудови семіотичного суб'єкта, з позицій якого висловлюється повідомлення про світ.

Дослідження меж пізнання виводить до проблем морального гатунку. Саме пізнання є вічна моральна проблема для люд-

ства: людина не може не пізнавати, але водночас безмежність пізнання веде до самознищення людини. Якщо сенсом пізнання є поліпшення рівня комфортності людини, то якою ціною це може бути досягнуто?

Визначальною в цій рефлексії є категорія часу. З філософсько-методологічної точки зору, така орієнтація в змозі трансформувати поняття каузальності в напрямі до визначення методологічного статусу поняття *долі*. Сцієнтистська методологія орієнтована передусім до просторового розуміння реальності, і час тут присутній лише як один з вимірів (чотири-вимірна реальність). Чи можливо побудувати методологію, яка виходить з певного розуміння часу як головної засади пізнавальних процесів? Якщо це можливо, ми матимемо справді більш високий рівень уявлень про реальність Пізнання.

На цих засадах можливою є розробка певної методології стратегічного бачення нової реальності, до якої йде сучасне людство, зокрема, Україна. Катастрофа знакового сприйняття, що сталася з появою моделі пізнання Нового часу, має бути подолана за рахунок звернення до епістемічних структур, побудованих на категорії часу.